hǫrmung „das Klagen“ und „die Klage“. So ist Ginnung auch eine Andeutung für das Resultat des magischen Verfahrens, und da die Zauberkräfte auf das zu bezaubernde Wesen übergebracht werden, eben diese Zauberkräfte selbst. Ginnungagap ist demnach: „der mit magischen Kräften erfüllte Urraum“.

Ich meine, daß diese Benennung für den Urraum weit angemessener ist, als der farblose Name „gähnender Schlund“. Denn der Raum, aus dem das kosmische Leben hervorgehen soll, ist nicht etwas absolut Leeres, sondern er bedeutet eine Potenz, eine Urkraft, welche die Schöpfung einmal möglich machen wird. Die Germanen haben sich das Ginnungagap als eine Aktivität, die geweckt werden muß, vorgestellt und nicht als die bloße Negation alles Seienden. Das stimmt mit den Anschauungen der Germanen überein, die sich in der Welt die magischen Kräfte, in dem Menschen die seelischen Kräfte lebendig wirksam dachten. Auch lassen sich gleichartige außergermanische Vorstellungen zum Vergleich heranziehen. Auch das griechische Chaos ist nicht in seinem Wesen ergründet durch eine auf χαίνειν „klaffen“ zurückgreifende Etymologie, auch ist es, wie R. Eisler es ausdrückt, „etwas Schöpfendes, Gebärendes und Zeugendes zugleich, der Keim des kosmischen Lebens“[69]. Wo die Völker des Altertums sich einen Zustand dachten, der vor der geordneten organischen Welt gelegen hat, haben sie diesen sich nur vorstellen können als eine Urkraft, welche aus sich selbst heraus das gesamte Weltenbild entstehen ließ, eine Kraft, welche immerfort als die das Leben zeugende, magische Potenz wirksam bleibt.

Aus dem Ginnungagap geht Ýmir hervor, der Urriese, ein Zwitterwesen, wie wir es oft in kosmogonischen Vorstellungen finden. Man darf natürlich nicht sagen, daß beide, Ginnungagap und Ýmir, ein und dasselbe sind, aber was im ersten als mögliche Schöpfungskraft anwesend war, das hat in Ýmir Gestalt bekommen, denn er verkörpert die doppelte Funktion der Schöpfung, die erzeugende und die gebärende zugleich. Nur Philosophen können sich vorstellen, daß die ganze organische Welt aus dem Nichts hervorgegangen sei. Das Wunder der Schöpfung ist für die Menschen früherer Zeiten nicht größer als das Wunder des jeden Tag neu sich erzeugenden Lebens.

Schöner noch, als wir ahnten, leuchtet die Strophe im Anfang der *Vǫluspá*. Die Verneinung der geordneten Welt, der Uranfang, da weder Sand war noch Wasser, weder Erde noch Himmel, war nicht ein leeres Nichts, sondern eine schöpferische Kraft, die die Bedingung jedweden Lebens ist. Als Eis und Funken sich hier zusammentrafen, fand diese Urkraft den Stoff, aus dem die Welt gebildet werden konnte.

[69] Vgl. Weltenmantel und Himmelszelt, S. 397. — Nur möchte ich nicht so weit gehen, das Urchaos zu verbinden mit dem heiligen Erdspalt (das χάσμα), welcher bei gewissen vorderasiatischen und prähellenischen Heiligtümern gefunden wird, denn diese Zusammenstellung beeinträchtigt die kosmische Bedeutung des Begriffes „Urraum“.

DER MYTHOS VON BALDERS TOD

Von jeher hat der Mythos von Balders Tod das Interesse der Religionshistoriker geweckt; in der ausführlichen Darstellung Snorris ist er ja das schönste Beispiel eines breitangelegten und in sich geschlossenen Mythologems, das uns aus dem germanischen Altertum überliefert worden ist. Es gibt mehrere Erklärungsversuche; keiner scheint mir vollauf befriedigend. Wenn wir von der durchaus unwahrscheinlichen Hypothese, der Baldermythos sei eine Nachahmung der Christuslegende[1], absehen, so können wir feststellen, daß die Erklärungsversuche sich in drei Richtungen bewegen: a. Der Mythos soll uralte Vegetationsbräuche, wie sie in weitverbreiteten Frühlingsriten bis an die Schwelle der Neuzeit bewahrt geblieben sind, wiederspiegeln[2]; entweder wäre der Mythos ein in die göttliche Sphäre erhobener Volksbrauch, in dem nur Wesen der „niederen Mythologie“ auftreten, oder umgekehrt wäre der spätere Volksbrauch ein Reflex eines alten und echten Mythologems. - b. Balders Tod soll ein heroisiertes Königsopfer sein; der König sei ursprünglich zur Abwendung einer Not geopfert worden[3]; in den modernen Volksbräuchen des Todaustragens lebe dieser alte Königsritus noch fort. - c. Der Mythos sei eine Germanisierung orientalischer Vorstellungen, besonders von der lydischen Sage des durch einen Speerwurf getöteten Atys[4]; die Übertragung soll, vielleicht durch thrakische Vermittelung, etwa im 6. nachchristlichen Jahrhundert stattgefunden haben. — Eine Harmonisierung der unter a und c erwähnten Ansichten hat F. R. Schröder versucht[5], indem er als Grundlage eine germanische Schicht uralter Vegetationsbräuche annimmt, die dann später mit hellenistischen, letzten Endes also orientalischen Vorstellungen vermischt sein sollten.

Es ist jetzt nicht meine Absicht, die zahlreichen, oft rein philologischen Einzelfragen eingehend zu behandeln. Wir kennen den Mythos in zwei Fassungen: die isländische in Snorris *Gylfaginning* und eine davon stark abweichende in dem Geschichtswerk des Saxo Grammaticus; hier hat der Mythos durch eine weitgehende Heroisierung mehrere bedeutende Züge eingebüßt. Daneben gibt es noch kurze Hinweise in einigen Eddaliedern,

[1] S. Bugge, Studien über die Entstehung der nordischen Götter- und Heldensage I, S. 43ff., und K. Krohn, Skandinavisk Mytologi, Helsingfors 1922, S. 121—134.
[2] Sir James Frazer, The Golden Bough VII, Balder the beautiful; H. Schück, Studier i nordisk Litteratur- och Religionshistoria II, S. 196ff.
[3] Kauffmann, Balder, Mythus und Sage, Straßburg 1902.
[4] G. Neckel, Die Überlieferungen vom Gotte Balder dargestellt und vergleichend untersucht, Dortmund 1920.
[5] Germanentum und Hellenismus, Heidelberg 1924, S. 68ff.

wie *Vǫluspá*, *Lokasenna* und *Baldrs Draumar*. Der Skalde Ulfr Uggason behandelt in seiner *Húsdrápa* einen Bilderfries in der Halle des isländischen Häuptlings Óláfr pái, auf dem Balders Leichenfeier abgebildet war. Die wichtigste Quelle ist Snorris Bericht, schon wegen der ausführlichen Wiedergabe. Die Frage, ob man das Recht hat, diese Erzählung als Grundlage einer Untersuchung zu verwenden, wurde von Eugen Mogk aufgeworfen[6]; er glaubte, daß Snorri aus den im 13. Jahrhundert sicher nur noch fragmentarischen und verworrenen Überlieferungen einheitliche Erzählungen geschaffen haben soll, die zwar seine Dichterphantasie und Kombinationsgabe bekunden, als religionsgeschichtliche Quellen aber fast wertlos seien. Ein schönes Beispiel solcher „mythologischen Novellen" sei eben die Baldererzählung. Er behauptet, daß Snorri ganz willkürlich Loki als eigentlichen Übeltäter eingeführt habe; ihm hätte aber schon eine Erzählung vorgelegen, die drei ursprünglich getrennte Stoffe, Balders Tod, den Leichenbrand und Hermods Helfahrt, zu einem Ganzen verschmolzen hätte. Snorri wurde aber in seiner Ehre wiederhergestellt als George Dumézil nachwies, daß die von Mogk angeführten Gegensätze und Unstimmigkeiten durch eine andere Interpretation verschwinden; er bemerkt zutreffend, daß eine so leichtfertige Behandlung des überlieferten Materials einem so gewissenhaften Forscher wie Snorri nicht zuzumuten sei. Die Darstellung in der *Gylfaginning* darf deshalb als sichere Grundlage der Forschung betrachtet werden[7].

Eine wichtige Vorfrage bleibt aber noch zu beantworten: Ist der von Snorri mitgeteilte Mythos tatsächlich ein Konglomerat von drei ursprünglich selbständigen Erzählungen? Die Forschung geht bisher davon aus, daß es zwei Lieder gegeben habe: eines von Balders Tod und ein zweites von Hermods Helfahrt. Dazwischen soll als Einschub die Schilderung von Balders Leichenfeier stehen, die der *Húsdrápa* entlehnt sein soll. Diese Auffassung scheint mir aber unrichtig. Die Liedvorlage des 1. und 3. Teiles ist schon längst nachgewiesen worden; an mehreren Stellen zeigt die Paraphrase das Alliterationsschema der ursprünglichen Gedichte noch so deutlich, daß man die Strophen fast mit Händen greifen kann. Sophus Bugge hat sogar zwei Halbstrophen rekonstruiert und zwar in dem Versmaße des fornyrðislag[8]. Nach dem Bericht über Hermods Helfahrt folgt eine Strophe, die von der Riesin Þǫkk gesprochen wird; diese aber ist im ljóðaháttr gedichtet. Darauf baut F. R. Schröder eine kühne Hypothese[9]: die beiden Lieder seien ganz verschiedener Art gewesen, denn das Gedicht von Balders Tod sei ein sogenanntes „doppelseitiges Ereignis-

[6] Novellistische Darstellung mythologischer Stoffe Snorris und seiner Schule, FF Comm. Nr. 51, Helsinki 1923.

[7] Loki, Paris 1948, S. 81—109.

[8] Studien I, S. 48, Anm. 2.

[9] Z. a. S. S. 97ff.

lied", das andere aber ein dialogisches Gedicht (wie die *Skírnismál*, die seiner Meinung nach dem Hermodliede nachgebildet sei).

Das alles sind natürlich nur Mutmaßungen. Zwar führt Snorri am Ende der Erzählung die Þǫkk-Strophe an; soll das etwas für das Hermodlied selbst beweisen können? Die Annahme, daß die von der Riesin gesprochene Strophe an Hermod gerichtet sei[10], steht im Widerspruch zu Snorris Paraphrase: mit der Rückkehr aus der Unterwelt ist das eigentliche Hermodlied zu Ende, denn darauf folgt eine Götterberatung, und es werden mehrere Boten ausgesandt, um die ganze Welt an der Klage um Balder teilnehmen zu lassen. Als die Boten an die Höhle der Riesin kommen, spricht sie die von Snorri angeführte Strophe. Von Hermod ist in diesem Teil überhaupt nicht mehr die Rede. Es wäre also durchaus möglich, daß das Hermodlied, wie das Lied von Balders Tod, im fornyrðislag abgefaßt war. Aber ist das erste Lied wirklich in diesem Versmaße geschrieben? Die beiden von Bugge gedichteten Strophen können nicht als Beweis gelten. Ich glaube vielmehr, daß das Lied von Balders Tod auch im ljóðaháttr gedichtet wurde. In der zentralen Stelle des Auftrittes auf dem Götter-þing sagt Snorri: *allir skyldu sumir skjóta at hónum, sumir hǫggva til, sumir berja grjóti*. Schröder weist selbst[11] auf zwei andere Eddastrophen hin[12] mit derselben Stilfigur des dreimal wiederholten Wortes *sumir*. Diese beiden Strophen sind aber bezeichnenderweise eben im ljóðaháttr gedichtet. So wird auch die Strophe im Liede von Balders Tod etwa die Form gehabt haben:

sumir skyldo skjóta, sumir skyldo hǫggva,
sumir skyldo berja Baldr grjóti

oder vielmehr im Zusammenhang der Erzählung:

sumir skuto, sumir hjuggo
sumir Baldr grjóti bǫrðo.

Ich fürchte, daß der Scharfsinn der Philologen leicht in die Irre führen kann. Was wir vor uns haben, ist das von Snorri mitgeteilte Mythologem; er bietet uns eine in sich geschlossene und vorzüglich aufgebaute Erzählung. Was die Forschung an ihre Stelle setzt, sind nur erschlossene, schemenhafte Lieder, deren Form und Inhalt nach subjektiv-gefärbten Überlegungen bestimmt werden. Ich möchte den festen Boden der Überlieferung nicht verlassen und deshalb zu Snorris Text zurückkehren.

Die Vorliebe, mit der man Fruchtbarkeitsriten in dem Baldermythos hat nachweisen wollen, ist nicht einfach aus dem durch Mannhardts bahnbrechende Forschungen geweckten einseitigen Interesse für diesen Aspekt der archaischen religiösen Vorstellungen zu erklären. Tatsächlich gibt es einige Züge — die Figur der Göttin Frigg, die allgemeine Trauer — denen

[10] So M. Olsen, Arkiv för Nordisk Filologi 40, 1924, S. 152.

[11] Z. a. S. S. 89, Fußn. 42.

[12] *Brot* 4 und *Fáfnismál* 13.

wir auch in alten Naturmythen begegnen[13]. Es ist aber die Frage, ob das nicht spätere Ausschmückungen sein können, von derselben, wenig besagenden Art wie die christlichen Züge, die man hat nachweisen wollen. Denn es scheint mir doch sehr beachtenswert, daß der Baldermythos nichts mit der Gruppe der Wanen zu schaffen hat, sondern gerade sehr nachdrücklich zu der odinischen Welt gehört. Baldr ist Odins Sohn; seine Mutter Frigg ist Odins Frau, während der Göttin Freyja nirgends gedacht wird. Hermóðr ist ebenfalls Odins Sohn. Der Rächer Váli wird von Odin eigens erzeugt. Das Verhältnis von Hǫðr zu Odin wird noch zur Sprache kommen. Der böse Ratgeber Loki gehört ebenfalls zu den Asen.

Sind also alle in diesem Mythos auftretenden Götter ganz eindeutig Asen, noch bedeutsamer ist es, daß die Tötung Balders durchaus den Charakter eines Odinsopfers hat. Die nahen Beziehungen zu dem Opfer des Vikarr sind schon längst nachgewiesen, wiewohl nicht immer richtig beurteilt worden. Wie sich der *reyrsproti* in Starkads Hand in einen Speer verwandelt, so wird der von Hǫðr geschleuderte *mistilteinn* zu einer tötenden *harmflaug*, wie Str. 32 der *Vǫluspá* ihn bezeichnet. Der Zusammenhang der beiden Szenen wird noch dadurch unterstrichen, daß die handelnden Personen Starkaðr (=Stark-hǫðr) und Hǫðr im Grunde denselben Namen tragen. Die Art der Überlieferung zwingt uns dazu, die Erklärung des Baldermythos in odinischen Vorstellungen zu suchen; nichts aber weist auf die Wanengötter hin, die im Mittelpunkt der Vegetationskulte stehen.

Das Mythologem besteht aus drei Abschnitten: Balders Tod, die Leichenfeier, Hermods Ritt in die Unterwelt. Fangen wir mit dem Schlußteil an. Immer wieder wird behauptet, daß hier der Mythos vom sterbenden und wiederauferstehenden Gotte zugrunde liegen soll. Hat es denn gar keine Bedeutung, daß Snorri uns berichtet, daß Balder nicht wiederbelebt wurde? Die *Vǫluspá* berichtet zwar sein Zurückkommen zusammen mit Hǫðr in der neuen Weltperiode nach der Götterdämmerung; darf man das einfach mit der Wiederbelebung der Fruchtbarkeitsgötter gleichsetzen, die doch eben kurz nach ihrem Tod zum Leben zurückkehren[14]? Sogar die Notwendigkeit, daß Odin einen Rächer erzeugen muß, wird sehr abgeschwächt, wenn Balder wirklich zum Leben zurückgekehrt wäre. Aber die nackte Tatsache ist, daß Hermods Helfahrt vergebens war und daß Balder in der Unterwelt bleiben muß; wie kann man dann so leichtherzig darüber hingleiten und behaupten, daß er dennoch der Typus des sterbenden und wiederauferstehenden Fruchtbarkeitsgottes sei?

---

[13] Ein so besonnener Forscher wie Dumézil hält an dieser Auffassung fest und geht sogar so weit, daß er den Leichenbrand mit den Feuern vergleicht, die in volkstümlichen Äquinoktial-Bräuchen angezündet werden.

[14] G. Dumézil sagt in seinem Loki-Buch, S. 240, daß Balders Wiederbelebung „au moins dans le temps cosmique" zu den Riten des Jahreszeitenwechsels stimmt. Das scheint mir doch höchst fraglich.

Snorris Darstellung ist klar: Hermóðr kehrt zurück mit der Zusage, daß Balder aus der Unterwelt wiederkehren wird, aber sie ist mit einer Bedingung verbunden, die unerfüllbar ist. Alle Welt soll den jungen Gott aus der Hel weinen; das scheitert aber an der Widerwilligkeit der Riesin Þǫkk. Man meint, sagt Snorri, sie sei Loki gewesen, der ja das meiste Böse bei den Asen angerichtet hat. Aber Loki war nun einmal der Sündenbock; aus den vorsichtigen Worten Snorris geht hervor, daß hier nur von einer Vermutung die Rede ist. Die in einer Berghöhle lebende Riesin (*gýgr í helli*) ist m. E. die Todesgöttin selber; sie spricht die erschütternde Welterfahrung des Menschen aus: *heldi Hel því es hefr*, d. h. Hel behalte, was sie hat. Balder gelangte durch seinen Tod in das „Land ohne Wiederkehr", wie die babylonische Überlieferung die Unterwelt andeutet; der Abschluß seines Mythos bezeichnet die Unwiderruflichkeit des Todes: von einer Wiederbelebung ist hier nicht die Rede.

Das Rätsel des Todes hat die Menschen von jeher beunruhigt. Ihm kann keiner entrinnen. Der babylonische Heros Gilgamesch möge in die Unterwelt hinabsteigen, um dort zu erfahren, wie der Tod zu überwinden sei: er bekommt zwar die Pflanze des ewigen Lebens, aber die Schlange entwindet sie ihm. Der griechische Orpheus erhält die Zusage, daß er seine Eurydike wieder in die Oberwelt zurückführen darf, aber er beachtet die ihm gestellte Bedingung nicht, und die Geliebte entschwindet ihm wieder in den Hades. Hermóðr kehrte vielleicht frohen Mutes zu seinem Vater zurück, aber er hat nicht den höhnischen Hintergedanken in den Worten der Hel verstanden: „da werden wir erproben, ob Balder so viel Liebe genieße (*ástsæll*), wie erzählt werde". Die ganze Lebenswelt möge gleichgesinnt den strahlenden Gott aus dem Tode erlösen wollen; der Tod selber ist unerbittlich.

Der Baldermythos behandelt also das Problem des Todes, und zu seinem Inhalt gehört nicht das Motiv des siegreich aus dem Tode emporsteigenden Lebens. Es ist in diesem Zusammenhang wichtig, an welcher Stelle die *Vǫluspá* diesen Mythos mitteilt. Er steht gerade an einem Punkt des Weltverlaufes, wo das Drama seiner Peripetie entgegenschreitet. Nachdem der Wanenkrieg beendet worden ist, und zwar durch einen die dreiteilige Ordnung des Kosmos gewährleistenden Frieden, verkehrt die Welt in einem vollkommenen Gleichgewicht. Odins Auge im Mímirbrunnen, Heimdalls Gehör unter der Weltesche deuten die Geborgenheit des Kosmos innerhalb dieser Ordnung an. Da bricht plötzlich und grell das Balder-Unheil hervor, das die heilige Ordnung zerstört. Die Seherin, die darauf hindeutet, nennt Balder bezeichnenderweise *blóðugr tívurr*, d. h. „blutiges Opfer". So heißt er wahrscheinlich nur wegen seiner Ähnlichkeit mit Christus, sagen uns die Exegeten, vergessen aber zu erklären, weshalb gerade hier das uralte Erbwort *tívurr* (vgl. ae. tífor) verwendet wird, ein Wort überdies, das nur an dieser Stelle überliefert ist und sonst nie gebraucht wird. Das deutet doch keinesfalls auf eine spätere Entlehnung aus christlichen Vorstellungen, sondern auf alte heidnische Tradition hin.

Wir wagen jetzt einen Schritt weiter und fragen: bedeutet Balders Tod den Tod der Sterblichen schlechthin? Erzählt der Mythos uns also, wie der Tod in die Welt gekommen ist und seitdem das Leben der Welt beherrscht? Wird der erste Tod zugleich als ein Opfer aufgefaßt, als das Uropfer, auf das alle späteren Opferhandlungen als auf ihr Urbild zurückgehen? Von vornherein dürfte feststehen: dieses *tivurr* ist ein Odinsopfer, es ist also Odin, der den Tod als notwendiges Element des Lebens bestimmt hat. Das anscheinend ungefährliche Gerät, mit dem das Odinsopfer vollzogen wird, ist in der Vikarrsage ein *reyrsproti*, in dem Baldermythos die Mistel. Welcher ist der Sinn dieser geheimnisvoll den Tod verursachenden Pflanzen? Das aus dem Sumpfe hervorsprießende Rohr ist von F. R. Schröder in seiner Bedeutung als Wachstumssymbol erkannt worden[15]; nur soll man auch hier wieder nicht zu einseitig an die Vorstellungen der Vegetationskulte anknüpfen, denn die Sumpfpflanze ist gerne das Symbol des aus den Urgewässern des Chaos siegreich sich erhebenden göttlichen Lebens. Das Rohr ist also eine Epiphanie des Lebensanfangs, und dieser wird jedes Jahr im Frühling von neuem erlebt; deshalb ist der finnische Sämpsä Pellervoinen, das personifizierte Binsenkraut, der typische Frühlingsgott.

Und die Mistel? Sir Frazer hat in seiner Behandlung der Baldersage dieser Pflanze eine eingehende Untersuchung gewidmet. Dabei wird die berühmte Stelle, wo Plinius die gallische Druidenverehrung der auf einer Eiche wachsenden Mistel erwähnt, nach Gebühren berücksichtigt. Im Volksbrauch wird der Mistel oft eine heilende Kraft zugeschrieben; sie heilt Krankheiten, beschleunigt die Niederkunft der Frauen, vertreibt Dämonen und Hexen. So gelangt Sir Frazer zu der Auffassung, daß die Mistel der Baldersage als ein Motiv vom verborgenen Leben zu betrachten sei. Die Unrichtigkeit dieser Behauptung ist schon längst nachgewiesen worden[16], aber es ist natürlich ganz falsch, hier einfach an ein novellistisches Motiv zu denken und jede mythische Bedeutung zu leugnen[17]. Die Baldergeschichte ist ja nicht eine von Snorri zusammenphantasierte Novelle, sondern ein echtes Mythologem. Die Mistel hat keine geringere mythische Bedeutung als der *reyrsproti* in der Vikarrsage. Sie ist offenbar das Lebenskraut, eben dieselbe Pflanze, die Gilgamesch für die Menschen erwerben wollte, aber in der Unterwelt zurücklassen mußte. Sie ist die Pflanze des Lebens, aber wohl zu merken des Lebens, das zum Tod gehört, des göttlichen Lebens, das den Menschen verwehrt ist. Es ist daher nicht befremdend, daß sie einen ambivalenten Charakter hat: dem einen bringt sie das Leben, dem andern aber den Tod. In der finnischen Lemminkäinensage ist die ver-

[15] Vgl. GRM 26, 1938, S. 90—93.

[16] Vgl. z. B. A. Heusler, Deutsche Literaturzeitung 24, 1903, S. 489f.

[17] Vgl. Much, AfdA 42, 1923, S. 103, und F. R. Schröder, Germanentum und Hellenismus, S. 92—93.

hängnisvolle Waffe eine Schierlingpflanze, nicht, wie behauptet wurde, weil sie etwas Nichtiges und anscheinend Ungefährliches darstellen soll, aber eben, weil sie todbringend ist.

Der innere Zusammenhang des Baldermythos bestätigt sich gerade in diesem Motiv. Balder ist unverwundbar, falls alle Pflanzen den Eid leisten, ihm keinen Schaden zuzufügen. Frigg ist ihrer Sache sicher, aber eine Pflanze wird vergessen, und diese verursacht den Tod. Am Ende steht ein ähnliches Motiv: Balder darf zum Leben zurückkehren, falls die ganze Welt ihn beweinen soll, aber die Riesin Þǫkk bleibt trockenen Auges, und Balder bleibt dem Tode anheimgegeben.

Welche Rolle spielt Odin in dieser Tragödie? In Snorris Darstellung steht er fast am Rande der Handlung; nirgends greift er persönlich ein. Balder hat beängstigende Träume, die Götter beraten sich; die Götter veranstalten das schicksalhafte Spiel; die Asen stehen nach dem Schuß hilflos dabei; Frigg nimmt die Initiative zur Fahrt in die Unterwelt, die Asen halten eine Leichenfeier. Immer treten die Götter zusammen auf. Nur an einer Stelle wird Odin erwähnt; als Balder gefallen ist, sagt Snorri: „Am tiefsten empfand Odin dieses Unglück, weil er am besten einsah, einen wie großen Verlust und Schaden Balders Tod für die Asen bedeutete". Nur als es gilt, die furchtbare Meintat zu rächen, tritt Odin in den Vordergrund; er erzeugt bei Rindr einen Sohn Váli, der, nur eine Nacht alt, den Mörder Balders töten wird. Das ist befremdend, wenn wir bedenken, daß namentlich die Art von Balders Tod auf ein Odinsopfer hindeutet. In der poetischen Überlieferung tritt Odin stärker hervor. Die *Baldrs draumar* berichten, daß Odin zur Unterwelt reitet, um zu erfahren, was die Träume ankündigen. Auch die *Vǫluspá* verbindet den Balderauftritt sehr deutlich mit Odin. Erst bittet Herfǫðr die vǫlva um ihre Prophezeiung (Str. 29), dann nennt sie die Walküren, die herangeritten kommen (Str. 30), und darauf folgt Balders Tod, wobei zweimal nachdrücklich von *Óðins barn* und *Óðins sonr* gesprochen wird. Vielleicht hat Snorri die Gesamtheit der Götter auf Kosten Odins stärker betont.

Balders Tod wird durch Hǫðr bewirkt; dieser ist blind, steht hilflos im Kreis der Asen dabei; Loki führt seine Hand. Nirgends sonst wird Hǫðr genannt als im Zusammenhang mit Balders Tod. Dann verschwindet er; zwar wird berichtet, daß an ihm die Rache vollzogen wird, aber das Interesse wendet sich Loki zu: er, als der *ráðbani*, wird grausam bestraft. Man könnte Hǫðrs Blindheit dadurch erklären, daß sie zu seiner Rolle im Baldermythos paßt. Aber möge auch das germanische Pantheon einige Götter mit körperlichen Gebrechen enthalten — den einhändigen Týr, den einäugigen Odin —, es scheint doch wohl des Guten zuviel, wenn es zwei Götter geben sollte, die einen Augenmangel haben. Auch ist natürlich Hǫðr nicht blind, damit er die ihm zugeteilte Rolle im Balderdrama spielen könne, sondern die Rolle ist eben eine Folge seiner Blindheit. Die Übereinstimmung mit Odin ist überraschend. Zwar ist Hǫðr ganz blind, Odin hat da-

gegen nur ein Auge verloren; aber Odin wird oft ebenfalls als blind beschrieben. Er heißt Tvíblindi, also der an beiden Augen blind ist; einige seiner Hypostasen sind Gestumblindi, Svipdagr blindi und Blindr enn bǫlvísi. Der blinde Svipdagr ist der Pflegevater des schwedischen Königs Ingjaldr illráði; er gibt diesem ein Wolfsherz zu essen, damit er eine wölfische Natur bekomme — ein typisches Initiationsmotiv. Blindr enn bǫlvísi ist der verderbliche Ratgeber in der Hagbardsage; Saxo Grammaticus nennt ihn *Bolwisus luminibus captus*[18], seine Rolle ist durchaus odinischer Art: die Freundschaft zwischen Verwandten in Haß zu verkehren. Otto Höfler hat darauf aufmerksam gemacht[19], daß Civilis als einäugig beschrieben wird, und vermutet darin das Zeichen einer Odinsweihe. Ich möchte daraus schließen, daß der blinde Hǫðr auch eigentlich eine Hypostase Odins ist. Ebenso wie Starkaðr nur der Vollstrecker des von Odin bestimmten Schicksals ist, so handelt auch Hǫðr in dessen Auftrag. Eigentlich war Hǫðr, dessen Name eben den Kämpfer bedeutet, eine der vielen Formen, in denen Odin sich offenbart.

Nehmen wir an, daß Hǫðr eine Erscheinungsform dieses Gottes ist. Dann verstehen wir, daß er nicht zum eigentlichen Götterstaat gehört, aber auch, daß er nur in dem Baldermythos eine Rolle spielt. Wie verträgt sich das damit, daß Hǫðr Balder tötet? Denn der Mythos würde dann meinen, daß Odin seinen eigenen Sohn getötet hätte. Ich habe bei der Behandlung des *Hildebrandsliedes* schon darauf hingewiesen, daß der Vater-Sohn-Kampf nicht einfach ein novellistisches Motiv sein kann, sondern seinen eigentlichen Platz in einem zur Initiation gehörenden Mythologem haben dürfte[20]. Als den ursprünglichen Inhalt möchte ich annehmen, daß der göttliche Vater seinen bei einem irdischen Weibe gezeugten Sohn in einem Kampf tötet. Damit erhebt sich die Frage, wie wir Balder zu bestimmen haben: war er ein wirklicher Gott oder vielmehr ein Halbgott, ein Heros im griechischen Sinne?

Ein Gott, der stirbt, ist in Fruchtbarkeitskulten eine wohlbekannte Figur. Aber ein solcher Gott stirbt nur, um siegreich aus dem Tod aufzuerstehen; sein Tod beweist nur die Unbesiegbarkeit des göttlichen Lebens. Dieses Mythologem gehört im skandinavischen Gebiet zum Kreise der Wanengottheiten. Tatsächlich finden wir die disjecta membra in den Überlieferungen von Freyr. Seine Hypostase, der dänische Frotho, wurde von den Hörnern eines Tieres getötet, wie das auch von Attis und Adonis erzählt wurde; man braucht dabei wahrlich nicht an eine Beeinflussung durch diese orientalischen Mythen zu denken. Zu dem getöteten Fruchtbarkeitsgott gehört seine Wiederbelebung, natürlich in der Gestalt eines kleinen Kindes: das Eddalied *Grímnismál* sagt Str. 5, daß die Götter Álf-

[18] *Gesta Danorum* lib. VII (Ausg. Olrik-Ræder, Kopenhagen 1931, S. 194).
[19] Germanisches Sakralkönigtum I, S. 201.
[20] Vgl. GRM 34, 1953, S. 273.

heimr dem Gotte Freyr zum *tannfé* geschenkt haben; das setzt also ein kindliches Alter voraus. Ganz anders bei Balder: er stirbt und bleibt tot; er möge der zwölfte der Asen heißen, aber er lebt nicht im Kreis der Götter. Wie ist das möglich, da doch die Götter ewig sind? Sie haben ja die Äpfel der Iðunn, die ihre Kraft ungeschmälert erhalten. Thor kann seine Böcke schlachten und verspeisen, aus den Knochen stehen die Tiere unversehrt wieder auf; weshalb schwingt Thor seinen Hammer nicht über den toten Balder, damit er wieder auferstehe? Der Eber Sæhrímnir wird jeden Tag von den Einherjarn verspeist; am nächsten Morgen ist er wieder da, um von neuem gekocht und gegessen zu werden. Balder ist aber unwiderruflich tot. War er im Grunde doch eigentlich nicht ein Gott? Was Snorri von ihm erzählt, macht einen auffallend blassen Eindruck: er ist glänzend schön, auch weise und beredt, obgleich das von ihm gesprochene Urteil sich nicht bestätigt[21]. Auch die Skalden schildern ihn immer als gestorben. Die *Eiríksmál* führt uns eine Szene in Walhalla vor: es erhebt sich ein großes Getöse, als Eiríkr blóðøx mit seiner gefallenen Gefolgschaft herangeritten kommt. Bragi vermutet, daß Balder wieder nach Odins Saal zurückkehrt, aber Odin verwirft das als eine törichte Vermutung[22]. Er gehört also vielmehr, wie Sigmundr oder Eiríkr, zu den Helden und Königen der Vorzeit, aber mit dem wichtigen Unterschied, daß er nicht in dem Kreis der Einherjer verweilt, sondern in der Unterwelt verbleiben muß.

Dasselbe gilt ebenfalls von Hermóðr, dem Sohn Odins, der die Helfahrt unternimmt. In dem Walhalla-Gedicht des Skalden Eyvindr skáldaspillir soll der norwegische König Hákon auf die ihm gebührende Weise empfangen werden; Odin schickt ihm Hermóðr und Bragi entgegen. Auch Hermóðr gehört also zur Gefolgschaft Odins. Er empfängt die neugefallenen Helden; dazu stimmt, daß er der Bote ist, den die Götter in die Unterwelt schicken, um Balder zu erlösen. Hermóðr ist ein Name, den auch ein sterblicher Held führen könnte; keinesfalls ein typischer Göttername. Balder und Hǫðr sind dagegen sprechende Namen: der Tapfere und der Krieger. Auch von dieser Seite her gelangen wir zum Ergebnis, daß die Hauptfiguren des Baldermythos keine eigentlichen Götter sind.

Ehe wir die Elemente des Mythos weiter zu bestimmen versuchen, müssen wir kurz bei der Leichenfeier verweilen. Gewöhnlich betrachtet man sie als eine ziemlich belanglose Zwischenperiode, die aus der *Húsdrápa* stammen soll. Aber die *Húsdrápa* beschreibt ja eine Bilddarstellung in der Halle des Óláfr pái, und diese wird sich doch gewiß auf eine echte mythische Tradition stützen können. Der isländische Häuptling hat die Leichenfeier abbilden lassen, eben weil er sie als eine bedeutsame Götter-

[21] Vgl. *Gylfaginning* c. 21: *sú náttúra fylgir hónum, at eigi má haldask dómr hans*. In dieser Charakteristik hat man oft Einfluß der Christusvorstellung vermutet. Kein einziger Mythos verrät, was es mit Balders Urteilsspruch für eine Bewandtnis hat.
[22] E. A. Kock, Den norsk-isländska Skaldediktning I, S. 89.

sage kannte. Nun weist auch Snorris Bericht auf eine poetische Vorlage hin; hier treten die Alliterationen ebenso klar hervor wie in den übrigen Abschnitten, wenn auch nicht so häufig[23]. Die Einzelheiten der Erzählung, wie die auf ihrem Wolfe mit Schlangenzügeln reitende Riesin Hyrrokkin, der Zwerg Litr, den Thor in das Feuer schleudert, beweisen eine gut gegliederte Erzählung. Welche war die Funktion dieser Szene im Aufbau des Baldermythos? Das sagt uns Snorri selber an einer anderen Stelle[24]: Odin hat den Brauch eingesetzt, daß alle Toten verbrannt werden sollten und daß auf dem Scheiterhaufen mit ihnen ihr Eigentum dem Feuer zu überantworten sei, weil sie zu Walhalla gelangen sollten mit allen Schätzen, die zusammen mit ihnen verbrannt waren. Die erste Leichenfeier, mit der dieser Brauch begründet wurde, war also wohl jene Balders; sie zeigt die typische heroische Form: der Held in seinem Schiffe, zusammen mit seinem Weibe und natürlich einer auserlesenen Gefolgschaft[25], wie das die obenangeführte Stelle in den *Eiriksmál* andeutet. Aber ebenfalls Balders Pferd und sogar der Ring Draupnir, den Odin auf den Scheiterhaufen legte[26].

Das Mittelstück von Snorris Erzählung hat deshalb seinen festen Platz im Aufbau des Baldermythos und beweist wiederum die zentrale Stelle, die Odin einnimmt. Es sind also die folgenden Motive zu unterscheiden:

A. Das erste Auftreten des Todes, der seitdem unwiderrufliches Verhängnis des Menschengeschlechts ist.
B. Das von Odin eingesetzte Menschenopfer, und zwar mit einem Speer.
C. Die Einsetzung der Leichenverbrennung.
D. Der Versuch, den Tod zu überwinden, scheitert an einer unerfüllbaren Bedingung.

Diese Motive bilden zusammen ein Mythologem, das sich auf die Geschehnisse in der Urzeit bezieht und in deren Mittelpunkt das Problem des Todes steht. Welche Funktion hatte dieses Mythologem im religiösen Leben der Nordgermanen?

Das Problem des Todes hat schon früh die Gedanken der Menschen beschäftigt. Die Mythologeme über Urzeitereignisse, die das menschliche Leben gestaltet haben zu der seitdem festgelegten Form, sind in der letzten Zeit mit besonderem Interesse erforscht worden; genauere Kenntnis der Bräuche und Überlieferungen primitiver Völker hat zu einem richtigeren Begriff dieser Mythen geführt. Als Beispiel führe ich eine Überlieferung an, die auf der indonesischen Insel Ceram vom Tode des Mädchens Hainuwele erzählt wird. Indem ich den Leser auf den ausführlichen von Ad. E. Jensen mitgeteilten Text hinweisen muß[27], gebe ich hier die Hauptmomente an:

[23] Vgl. z. B. *á bálfǫr Baldrs; hafði hǫggorm; hljóp af hestinum; fengu eigi haldit nema þeir feldi hann; eldr braut ór hlunnum; Nanna Nepsdóttir; borin á bálit.*

[24] *Ynglingasaga* C. 8 (*Heimskringla*, Ausg. F. Jónsson I, 20).

[25] Jedenfalls sagt Móðguðr, daß am Tage vorher *.V. fylki dauðra manna* über die Gjallarbrú geritten sind.

[26] Der aber natürlich von Balder wieder zurückgegeben werden muß, weil dieser Ring, der die Zeit bestimmt, nicht zur Unterwelt gehört, sondern Attribut Odins ist (vgl. Dumézil, Loki, S. 113).

1. Geburt des göttlichen Mädchens aus einem Kokospalmzweig (das bedeutet das Wort Hainuwele). Sie spendet unermeßliche Reichtümer.
2. Veranstaltung eines Maro-Tanzes; die Hainuwele steht in der Mitte und verteilt kostbare Gaben. Die Männer töten sie, indem sie das Mädchen in eine Grube drängen und die Erde mit den Füßen feststampfen.
3. Ihr Vater findet den Leichnam, zerschneidet ihn in viele Stücke, die er in den Boden vergräbt; daraus entstehen die Nahrungspflanzen der Menschen, besonders die Knollenfrüchte.
4. Die Menschen werden verflucht. Die Unterweltsgöttin Malua Satene baut ein großes Tor in der Form einer neunfachen Spirale, so wie die Menschen beim Maro-Tanz aufgestellt gewesen waren. Sie scheidet hier die Menschen von den Tieren und den Geisterwesen und verkündigt ihnen, daß sie nach dem Tode zu ihr gelangen werden.

In fast klassischer Weise ist hier das Todesproblem ausgesprochen. Der Tod ist die Folge eines Ereignisses in der Urzeit, das als eine Schuld betrachtet wird. Trotzdem ist der Tod notwendiger Bestandteil des Lebens, denn erst durch ihn entstehen die Lebensbedingungen: aus dem zerstückelten Leichnam entstehen die unentbehrlichen Nahrungspflanzen. Aber das Brauchtum, dessen erklärender Text eben der Mythos ist, enthüllt einen noch tiefer verborgenen Sinn. Wir bemerkten schon, daß der Maro-Tanz die Wiederholung des Urmythologems des Todes ist; man tanzt den Todesweg, die labyrinthische neunfache Spirale, wie sie das Tor der Unterwelt darstellt. Aber das Labyrinth ist zu gleicher Zeit der Weg des Lebens, denn der Tod ist die Vorbedingung des wahren menschlichen Lebens. Deshalb erleiden bei der Initiation die jungen Leute den Tod, aus dem sie hervorkommen als reife, zeugungsfähige Menschen. Jensen bemerkt[28], daß die Initianden durch ein „Tor" zur Satene gehen mußten, um zu sterblichen, aber zeugenden Menschen zu werden, denn im Mythos ist das erste Sterben der Hainuwele auch der Zeitpunkt, von dem aus die Menschen sich fortpflanzen. Deshalb ist dieses Mythologem eine primitive Art, sich auf das Wesen der menschlichen Existenz zu besinnen. Es ist aber nicht nur eine Art Philosophie, sondern ein unerschütterlicher Glaube, der das Leben schlechthin bestimmt. Immer wieder muß das menschliche Leben gesichert werden, indem man den Tod in das

[27] Hainuwele, Frankfurt 1939, Nr. 11.

[28] Die drei Ströme, Leipzig 1948, S. 117.

Leben hineinbezieht. Wirklich Mensch ist nur, wer die Todesgewißheit in sich aufgenommen hat und eben dadurch den Tod überwindet[29].

Ich beabsichtige natürlich nicht, den Baldermythos einfach mit jenem der Hainuwele gleichzusetzen. Die Unterschiede sind mit Händen zu greifen; beide gehören zu ganz verschiedenen Anschauungen über die Welt und das Menschenschicksal. Der germanische Mythos ist durchaus kriegerischer Art, der Mythos von Ceram entspringt einer primitiven agrarischen Gesellschaft. Die Zerstückelung des Leichnams der Hainuwele, die wir auch in der ägyptischen Osiris-Geschichte und in der finnischen Lemminkäinensage finden, fehlt in dem Baldermythos ganz[30]. Die Hainuwele-Geschichte ist aber geeignet zu zeigen, wie sehr ein derartiges Mythologem die verschiedensten Aspekte des Gemeinschaftslebens umfaßt. Sie ist eine Erklärung der menschlichen Existenz, in der die Zeugung und der Tod unlösbar miteinander verbunden sind; sie ist aber auch eine Rechtfertigung des Menschenopfers, sie bildet die Grundlage der Zeremonie des Maro-Tanzes und ebenfalls der Initiationsweihe. Ein urzeitliches Geschehen erklärt die Kultbräuche, die nur eine Wiederholung dieses Geschehens sind.

Läßt sich an dem Baldermythos etwas Ähnliches beobachten? Wichtig scheint mir, daß der nordgermanische Mythos das Problem des Todes behandelt. Fast überall auf der Welt wird der Tod aufgefaßt als etwas Unnatürliches; dem Menschen war ursprünglich das ewige Leben bestimmt; er hat es aber verscherzt, und zwar durch irgendein Versehen oder durch die List eines feindlichen Wesens, oft auch durch eigene Verschuldung. Fast wäre es ihm gelungen, das göttliche Leben zu erhalten, aber zum Menschen gehört nun einmal der Tod. Die unansehnliche Pflanze, die *mjór ok miǫk fagr* war (*Vǫluspá* Str. 31), wird bei der Abnahme des Eides vergessen; durch sie bricht das Todesverhängnis in die menschliche Welt hinein.

Ein Urzeitmythologem ist der Baldermythos noch in zwei anderen Hinsichten: er erklärt das Odinsopfer durch die unbeabsichtigte Tötung Balders, erklärt aber auch das Todesritual durch die Verbrennung des Leichnams auf einem Scheiterhaufen. Dadurch ist dieser Mythos ein merk-

---

[29] Derselbe Gedanke liegt auch den Mysterienweihen der verschiedensten Religionen zu Grunde; vgl. O. E. Briem, Les sociétés secrètes des Mystères, Paris 1941, der dabei auf parallele Erscheinungen der primitiven Initiationsweihen hinweist.

[30] F. R. Schröder, GRM 34, 1953, S. 180, versucht aus dem 2. Merseburger Zauberspruch und mit Hilfe der Lemminkäinensage nachzuweisen, daß ursprünglich Friia den zerstückelten Leichnam Balders zusammengesucht hätte, aber diese doch wohl etwas gewaltsame Rekonstruktion steht in Einklang mit Schröders Meinung, daß der Baldermythos zu den Vegetationskulten gehören soll. Es ist übrigens zu beachten, daß die Zerstückelung des Körpers auch ein wohlbekanntes Element von Initiationsriten mehrerer Völker ist, vgl. M. Eliade, Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase, Paris 1951, S. 73—74.

würdig geschlossenes Gebilde, in dem die wichtigsten Momente des Menschenlebens eine Erklärung finden. Auf eine Verbindung mit Vegetationskulten weist aber nichts hin.

Der Baldermythos zeigt aber einen durchaus kriegerischen Charakter. Schon der Tod auf dem Götterding durch Beschießen und Bewerfen ist etwas ganz anderes als das zu Tode Tanzen in der Hainuwele-Geschichte. Die entscheidende Handlung ist ein Schuß, und zwar mit dem *mistilteinn*, der ein genaues Seitenstück zum Rohrstengel in der Vikarrsage bildet. Die Behandlung des Leichnams hat einen ausgesprochenen heroischen Charakter; das Verbrennen auf einem Schiff, das lodernd auf das hohe Meer hinaussegelt, ist als typische Leichenfeier der Seekönige überliefert. Die Helfahrt des Hermóðr zeigt die Form des Walhallaglaubens. Deshalb ist es auch verständlich, daß Odin den Mittelpunkt des ganzen Mythologems bildet.

Nach den bahnbrechenden Untersuchungen Otto Höflers ist uns das Weiheritual der germanischen Gefolgschaft sehr viel näher gebracht. Es hat zweifellos Initiationsriten gegeben, die den jungen Krieger der Aufnahme in die Gefolgschaft würdig erweisen sollten. Die Proben waren manchmal hart, wenn nicht grausam. Davon finden wir einige Beispiele in der *Vǫlsungasaga*, namentlich in der Erzählung vom Odinskrieger Sinfjǫtli. Seine Mutter Signý erprobt den Mut ihrer Kinder, indem sie ihnen das Hemd an die Haut festnäht; alle ihre Söhne schreien laut vor Schmerz, nur Sinfjǫtli läßt nichts merken; als sie ihm das Hemd vom Leib reißt, so daß die Haut dem Ärmel folgt, gibt er ebensowenig einen Laut von sich und bemerkt nur stolz: Einem Vǫlsungr wird so etwas nur ein unbedeutender Schmerz sein. Darauf übergibt sie ihn ihrem Bruder Sigmundr, der sein Vater und sein Oheim ist; dieser stellt weitere Proben an. Er muß in einem Sack Mehl kneten; als Sigmundr zurückkommt, findet er die Arbeit fertig; der zehnjährige Knabe hat kaum bemerkt, daß er mit dem Mehl eine gewaltige Giftschlange geknetet hat. Später legen Vater und Sohn sich Wolfshäute an. Sinfjǫtli darf nur sieben Feinde zu gleicher Zeit angreifen; als er aber sogar elf Männer auf einmal tötet, wirft Sigmundr ihn erst um und beißt ihn darauf in die Kehle. Nachher erweckt er den Toten durch ein Zauberkraut, das ein Rabe ihm bestellt, wieder zum Leben. Es ist überflüssig, nach Höflers eingehender Behandlung[31], näher auszuführen, daß hier eine ins Heroische gesteigerte Form alter Initiationsbräuche vorliegt, die mit der Odinsweihe des Gefolgschaftskriegers zusammenhängen.

Die Sigmund-Sinfjǫtli-Sage ist ein typisches Beispiel der altgermanischen Rache. Die Erprobung des jungen, aus Blutschande geborenen Knaben dient ausschließlich der Rache an dem von Siggeirr verübten Mord Vǫlsungs, des Vaters der Signý. Auch in dem Baldermythos ist von einer Rache die Rede; Odin zeugt dazu einen Sohn, der, nur eine Nacht alt,

---

[31] Kultische Geheimbünde der Germanen I, S. 190ff.

Balders Feind auf den Scheiterhaufen brachte[32]. Dieser Sohn heißt Váli. Die schon von Detter[33] vorgebrachte Etymologie, indem er eine Grundform *wanilo ansetzt, also „der kleine Wane", hat viel Anklang gefunden, besonders weil dadurch die Beziehung zu einem Vegetationskult bewiesen wurde: Baldr-Váli wäre ja die Zweiheit des sterbenden und wiederauflebenden Gottes. Wenn man aber diesen Mythos als zum Odinskreise gehörend betrachtet, wird man weniger geneigt sein, diese Etymologie gutzuheißen. Eher könnte man dann die von R. Nordenstreng gegebene Erklärung annehmen: er setzt als Grundform *waihalaʀ an und übersetzt das Wort (mit Hinweis auf got. waihjo „Kampf") als „der kleine Krieger"[34].

Was bedeutet dieser kleine Kämpfer, der so klein ist, daß er, nur einen Tag alt, die Rachetat verübt haben soll? Auch der wiederbelebte Vegetationsgott wird oft als eben geborenes Kind vorgestellt, das sei gerne zugegeben. Aber dasselbe beobachten wir in den Initiationsbräuchen zahlreicher Völker. Die Initiation ist ja ein Durchgang durch den Tod, der zu der Geburt eines neuen, geschlechtsreifen, erwachsenen Mannes führt. Diese Wiedergeburt wird oft sehr real vorgestellt: der Knabe gebärdet sich als ein Säugling, wird mit Milch ernährt, hat die Sprache vergessen, muß den Gebrauch von Werkzeugen und Waffen von neuem erlernen. Der junge Váli stellt also gewissermaßen den wiedergeborenen Balder selber dar; fortan lebt er nur seiner Rachepflicht. So erklärt sich auch die Bemerkung des Eddaliedes: „er wusch sich nicht die Hände, noch kämmte sich das Haar", eine vollkommen unsinnige Bemerkung, wenn die Rache schon am zweiten Tage seines Lebens stattgefunden hätte. Gelübde dieser Art gehören zu denen des Gefolgschaftskriegers[35]; in der Geschichte von Harald Schönhaar finden wir davon ein klassisches Beispiel. Die an sich widerspruchsvolle Darstellung der Eddalieder läßt sich verstehen, wenn wir in dem nur eine Nacht alten Kind den wiedergeborenen Initianden erkennen, der sich zur Rachepflicht weiht. Anzeichen dafür ist das Wachsenlassen der Haare, das ihn als Odinskrieger unterscheidet. Wir kennen ein ähnliches Motiv in dem Mythos von Thors Kampf mit Hrungnir: als der Gott sich nicht von dem auf seinem Hals liegenden Riesenfuß befreien kann, kommt sein Sohn

[32] *Vǫluspá* Str. 32—33, *Baldrs draumar* Str. 11. Müllenhoff, Deutsche Altertumskunde V, S. 122, hat die vier Zeilen der *Vsp.*, die von Váli handeln, als Interpolation ausschalten wollen. Viele sind ihm darin gefolgt, auch Dumézil, Loki, S. 135. Über diese Frage kann man lange herumreden. B. Sijmons, der in dem Textbande seiner Edda-Ausgabe, S. 10, an dieser Stelle eine Atethese annimmt, widerruft das wieder in der Einleitung desselben Bandes S. CCCXLIX; das beweist nur, daß die Entscheidung nicht leicht ist. *Baldrs draumar* beweist jedenfalls, daß es eine Überlieferung gab, in der Váli als Rächer auftrat.

[33] PBB 19, 1894, S. 509.

[34] Festskrift H. Pipping, Helsingfors 1924, S. 392—394.

[35] Besonders als Odinsweihe, s. Höflers Buch Germanisches Sakralkönigtum, passim.

Magni, erst drei Nächte alt, hinzu und hebt ohne Mühe den Fuß empor[36]. Aber der Hrungnirmythos ist, wie G. Dumézil nachgewiesen hat[37], eine Illustration zu Initiationsbräuchen: die blutjungen Váli und Magni sind also gleichartige Gestalten[38].

Der Mythos gibt in symbolhafter Form Ausdruck vom Sinn des Lebens. Es wäre verfehlt, einfach von einer Schematisierung zu reden, denn das wäre ein intellektueller Begriff. Eher könnte man es eine Vereinfachung nennen, die das in der Zeit Getrennte in einem bedeutungsvollen Moment zusammenfaßt. Deshalb findet die Rache unmittelbar nach der Geburt statt.

Auch die Szene auf dem Götterding ist offenbar das Abbild irgendeiner Kulthandlung. Man hat immer nur zu einseitig an Volksbräuche gedacht, die zu Fruchtbarkeitsriten gehören. Aber Verbindungslinien sind ebenfalls nach dem Brauchtum der Initiationsweihen zu ziehen. Das braucht uns nicht zu wundern, denn ein gleichartiges Mythologem von Tod und Wiederbelebung kennzeichnet sowohl die Initiationsriten, die Schamanenweihe, den Aufnahmeritus der Mysterien, wie die Fruchtbarkeitskulte. Fast allgemein wird der Knabe bei der Initiation großen Gefahren ausgesetzt, um seinen Mut zu erproben; besonders hat er einem gewissen Ungeheuer zu begegnen, das ihn verschluckt: symbolische Umschreibung des Todesdurchgangs. Es ist zu beachten, daß die Dingszene die Anwesenheit der Weiber ausschließt, und man kann das nicht mit der Bemerkung abtun, daß es hier ja eine kriegerische Handlung gilt[39]. Denn als Loki sich zu Frigg begibt, um zu erfahren, wie Balder getötet werden kann, stellt diese ihm die überraschende Frage, ob er vielleicht wisse, was die Asen auf dem Ding vornehmen. Sie hat also keine Ahnung davon, was die Götter tun. Sie darf es auch nicht wissen, denn es gilt als allgemeine Regel, daß die Weiber von einer Initiationsfeier ausgeschlossen sind. Sie müssen sich in ihren Häusern aufhalten und dort das Ende der Weihe abwarten. Dort verharren sie eine lange Zeit in Zagen und Bangen. Denn die Weihe ist eine Probe des Mutes und der Ausdauer, der nicht alle Knaben gewachsen sind. Es geht allen Ernstes um Leben oder Tod. Die Frauen aber sind meistens davon überzeugt, daß der Knabe tatsächlich stirbt. Auf Ceram wird den Frauen mitgeteilt, daß der Geist ihre Söhne verschlungen habe: als Beweis werden ihnen blutige Speere vorgezeigt. Darauf bricht ein

[36] Vgl. *Skáldskaparmál* c. 17; dort auch Magnis Prahlerei, er hätte mit seiner Faust schon den Hrungnir totgeschlagen.

[37] Mythes et dieux des Germains, Paris 1939, S. 97—105.

[38] Ein drittes Beispiel für Initiationsbräuche bietet die Geschichte von Hǫttr in der *Hrólfs saga kraka* (Ausg. F. Jónsson, S. 68—71). Vgl. für weitere Literatur G. Dumézil, La Saga de Hadingus, Paris 1953, S. 44, Fußn. 3.

[39] Auch das wäre nicht richtig, denn die Götter beabsichtigen nur ein heiteres Spiel und denken nicht an Gefahr.

großes Wehklagen aus, weil die Frauen an der Richtigkeit des Berichtes nicht zweifeln[40].

Falls der Baldermythos der Text zu einem Initiationsbrauch ist, darf man annehmen, daß einer der Offizianten in der Rolle des Gottes auftrat. Zwar nicht als Odin selber, aber in der Vermummung des blinden Kriegers Hǫðr. Der göttliche Schirmherr der Gefolgschaft, Urahn der ihm geweihten Fürstengeschlechter, tritt also dem Initianden entgegen und gibt ihm den Tod, damit er um so herrlicher als Odinskrieger wieder auferstehe. Das bedeutet das Mythologem, daß Odin seinen eigenen Sohn tötet. Aber der Mythos ist vielschichtig; er umfaßt auch das Todesproblem an sich. Das erste Opfer ist der erste Tod. Deshalb ist die Waffe eben die Mistel. Wie sehr sie ebenfalls zum Odinsopfer gehört, hat uns der *reyrsproti* der Vikarrsage schon gelehrt. Eine Variante dazu ist die Mistel. Ich erinnere daran, daß die Pflanze des Lebens, das ja das göttliche Leben ist, zu gleicher Zeit auch den Tod bringt. Ist es nicht bezeichnend, daß Balder mit einer Pflanze getötet wird und daß Sigmundr seinen Sohn Sinfjǫtli mit einer von Raben herangetragenen Pflanze wieder zum Leben erweckt? Ich möchte die Vermutung wagen, daß das Lebenskraut der *Vǫlsungasaga* eben die Mistel war[41]. Der Initiationsbrauch ließe sich ungefähr so wiederherstellen: der Initiand steht in einem Kreis von Männern, die ihn mit Waffen aller Art bewerfen; Odin, als Hǫðr vermummt, wirft den Mistelzweig, und der Initiand stürzt zu Boden, durch eine übermächtige Suggestion davon überzeugt, daß er von einem Speer tödlich verwundet ist. Aber nach einiger Zeit wird er mit derselben Pflanze berührt; jetzt fängt das neue Leben wieder an zu strömen: er ist als Odinskrieger wiedergeboren[42].

Wenn wir die Geschichte von Balder als Mythologem der Initiation betrachten, wie läßt sich dann die Rolle des Verräters Loki erklären? Sie scheint beim ersten Anblick ziemlich überflüssig. Man könnte deshalb versucht sein, eine Form des Mythos vorauszusetzen, in der Loki nicht auftrat. Jedenfalls ist es seit den Darlegungen Dumézils nicht mehr angängig, eine Form ohne Loki aus der skandinavischen Überlieferung selbst abzuleiten; bei der Rekonstruktion einer solchen Urform verliert man sich in haltlose Spekulationen. Der blinde Hǫðr kann keine handelnde Person sein; hier bedarf es eines zweiten, der ihm das Ziel angibt und den Mistelzweig lenkt. Von einem wirklich geübten Brauch der Initiation aus gesehen, ist

---

40 Vgl. Jensen, Die drei Ströme, S. 101.

41 Es gehört zu den Initiationsbräuchen mehrerer primitiver Völker, daß bestimmte Gegenstände sowohl den Tod herbeiführen, wie auch zu neuem Leben erwecken (vgl. die weiße Schelle bei den Algonquin). Dazu O. E. Briem z. a. S. S. 89.

42 Der Gedanke, daß ein symbolischer Tod zu einem neuen Leben führen kann, war den Nordgermanen keineswegs unbekannt; das beweist schon der Ritus des jarðarmen zur Stiftung der Blutsbruderschaft (s. meine Bemerkungen in Acta Philologica Scandinavica 3, 1928—1929 S. 106—135; wiederabgedruckt S. 89 ff. dieses Bandes).

ein solcher Helfer fast selbstverständlich. Auch für das Mythologem ist Loki ein Vorteil; so lange man den Tod Balders als Erklärung des Todesproblems an sich betrachtete, konnte man mit Balder und Hǫðr allein auskommen, sobald man aber das tragische Ereignis erklären wollte, mußte man die Motive der Handlung tiefer erfassen. Der blinde Hǫðr, der nur aufs Geratewohl schießen konnte, war ja eher ein Instrument, dessen sich ein anderer bediente. Hier war Raum für Loki, der ja in zahlreichen Mythen den Göttern übel mitspielte. Fragt man, weshalb er hier das Spiel in einen so furchtbaren Ernst verwandelte, so lautet die Antwort: einfach weil er Loki ist, der manchmal nur aus Mutwillen handelt. Auf ihn konnte sich die Rache der Götter ungehemmt entladen. Neben ihm war Hǫðr als willenloses Werkzeug fast unschuldig. Natürlich nach germanischer Auffassung war er schuldig; man fragte nicht, ob man die Meintat absichtlich oder unabsichtlich ausgeübt hatte. Aber die Rache, die sich gegen Loki mit dem Ingrimm der Entrüstung richtet, hat in dem Falle Hǫðr nur einen gewissermaßen automatischen Charakter. Die Überlieferung gleitet auch darüber hinweg. Die *Vǫluspá* erzählt, daß Váli ihn auf den Scheiterhaufen brachte; man kann nur annehmen, eben den Scheiterhaufen, auf dem Balder zusammen mit Nanna verbrannt wurde. In seiner Paraphrase schweigt Snorri über die an Hǫðr verübte Rache. Als er an einer anderen Stelle (c. 27) Hǫðr nennt, sagt er mit halbverschleiernden Worten: die Götter möchten wünschen, daß man diesen Gott nicht zu nennen hätte, denn seine Tat wird lange im Gedächtnis der Götter und Menschen weiterleben. Trotzdem hat man ihn mit weit größerer Milde betrachtet als Loki. Hǫðr verbleibt zusammen mit Balder in der Unterwelt, und beide harren der Zeit, da sie nach den Ragnarǫk in der Siegeshalle Odins mit den goldenen Tafeln spielen werden.

Man wird mir entgegenhalten, daß der Mythos von Balder dennoch Züge enthält, die allgemein als typische Merkmale der Vegetationskulte betrachtet werden. Die Trauer der ganzen Natur über Balders Tod hat man sogar als so ungermanisch empfunden, daß man an Entlehnung aus orientalischen Kulten gedacht hat. Ich könnte darauf erwidern, daß auch bei Initiationsweihen eine tiefe Niedergeschlagenheit herrscht, wenn der Knabe als gestorben oder von einem Ungeheuer verschlungen betrachtet wird. Oder auch, daß die Form der Klage in Snorris Darstellung weit über das Maß hinausgeht, das der Schmerz in Fruchtbarkeitskulten zeigt: nicht nur Menschen, Tiere und Pflanzen trauern, sondern auch die unorganische Natur, wie Steine und Metalle. Das ist eine kosmische Trauer, die weit besser zum Tode Christi passen würde; es ist nicht undenkbar, daß Snorri zwischen dem weißen Balder und dem *hvíta-Kristr* einen gewissen Parallelismus gesehen hat. Man muß ja die Möglichkeit zugeben, daß dieses Mythologem, das wie kein zweites zu dem menschlichen Gefühl und zu der Phantasie spricht, im Laufe der Jahrhunderte mannigfach weitergebildet wurde. Dafür ist schon ein Beweis, daß das ursprüngliche Mythologem vom Tode mit ausgesprochen odinischen Vorstellungen der Initiationsweihe

zu der Gefolgschaft verquickt wurde. Ich erinnere daran, daß ein gleichartiges Schema zu rituellen Handlungen verschiedener Art gehört.

Wir bewegen uns mit solchen Betrachtungen auf schwankendem Boden. Das gilt immer, wenn man ein Problem bis in die letzten Konsequenzen erklären will. Deshalb sei hier des Spruches gedacht: wer zu viel beweist, beweist nichts. Ich erhebe nicht den Anspruch, den Baldermythos restlos erklärt zu haben; was sich meiner Auffassung nicht fügt[43], sei andern überlassen, damit sie die Lücken meiner Beweisführung ausfüllen oder aber hier das Brecheisen ihrer Kritik ansetzen. Ich will nur nachdrücklich hervorheben, daß der Baldermythos ganz eindeutig zu dem Odinsglauben gehört[44] und nur schwache, überdies oberflächliche Übereinstimmungen mit den Mythologemen der Fruchtbarkeitskulte zeigt. Das nötigt uns, die odinischen Züge ernst zu nehmen und sie aus den Vorstellungen zu erklären, die zur Odinswelt gehören.

---

[43] Man könnte darauf hinweisen, daß Balder in der Unterwelt leben muß, während das odinische Jenseits eben Walhalla ist. Damit wird aber noch nicht bewiesen, daß Balder zu den Gottheiten der „dritten Funktion" gehören sollte. Denn in dem Mythos des Todesproblems wurde natürlich erzählt, daß die Menschen, nachdem ihnen der Tod bestimmt worden war, in das dunkle Reich der Hel wandern mußten. Im Zusammenhang des Mythos konnte Balder einfach nicht nach Walhalla kommen, weil das eben eine Wiedervereinigung mit Odin bedeutet hätte.

[44] Es scheint mir ungenügend, wenn man die odinischen Züge durch einen nachträglichen Einfluß des Odinsglaubens der Wikingerzeit erklären will. Zwar gibt es Einzelheiten untergeordneter Bedeutung, die mühelos auf diese Weise gedeutet werden könnten, z. B. der Hermodsritt mit dem reckenhaften Sprung über das Helgitter (wiewohl auch in einem solchen Fall sehr alte Unterweltsvorstellungen hineinspielen: der Sprung betont, daß Hermod nicht auf die für richtige Toten übliche Weise durch das Unterweltstor in das Jenseits gelangt). Aber ich glaube dargetan zu haben, daß der Baldermythos seiner ganzen Struktur nach ein Odinsmythologem ist und deshalb von einer späteren Umbiegung zugunsten des Odinsglaubens keine Rede sein kann.

SUR CERTAINS GLISSEMENTS FONCTIONNELS DE DIVINITÉS DANS LA RELIGION GERMANIQUE

Considérable est l'œuvre de M. Dumézil à qui nous avons la joie, aujourd'hui, de témoigner une reconnaissance et de rendre un hommage des mieux mérités! Cette œuvre a eu des répercussions diverses dans le monde scientifique. Les critiques, à vrai dire, ont accordé beaucoup d'attention à des détails d'interprétation, qu'ils croyaient devoir corriger ou contredire, bien plus généralement qu'ils n'ont considéré les problèmes majeurs qui se trouvent posés. D'aucuns se sont contentés de caractériser la méthode de M. Dumézil comme «statique et fonctionnelle», voulant souligner par là le contraste avec l'esprit du siècle précédent, foncièrement dynamique et historique. Or, tous les phénomènes de la culture, s'ils présentent une structure d'ordre fonctionnel, comportent aussi des changements, des réorganisations même, durant le cours des siècles, voire des millénaires; et je crois que c'est aussi l'opinion de M. Dumézil: un lecteur attentif de ses ouvrages trouvera maints exemples d'une telle évolution du système originel réalisée à travers les religions indo-européennes.

Mais comment donner un tableau de l'évolution historique si une idée claire du point de départ nous fait défaut? Le grand mérite des recherches de M. Dumézil est incontestablement de nous faire entrevoir dans les religions, telles que nous pouvons les saisir à travers les textes, toujours une même structure fonctionnelle assurément, mais adaptée et quelquefois même altérée sous l'effet d'influences d'ordre historique, sociologique ou autre. M. Dumézil rejette toute idée d'un système rigide et immuable. Il lui est arrivé plus d'une fois de rectifier et de nuancer sa pensée, sans craindre de modifier par là ses vues antérieures.

Pour notre part, nous nous proposons, dans la ligne de ces remarques générales, de considérer quelques faits germaniques qui relèvent du domaine de la «deuxième fonction». L'Inde nous a laissé le portrait plein de vie et très net de contours du dieu Indra que les Marut accompagnent. Les interprètes ont, presque unanimement, proposé d'expliquer les Marut comme les démons de l'orage. Dans une page éloquente et inspirée J. J. Meyer suggère que les auxiliaires d'Indra sont les orages de printemps éclatant furieusement dans les montagnes[1]. A l'appui de sa théorie, il cite quelques versets du R̥g Veda qu'il fait suivre de ce commentaire: «si on lisait cela à un Suisse, il penserait aussitôt au foehn». Nous ne discuterons pas les vieilles théories naturalistes; et tout en accordant que des phénomènes tels que le vent, l'orage, la foudre figurent à chaque instant dans la représentation des manifesta-

---

[1] Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation, III, 1937, p. 141.